

*Stéphane Vinolo**

Le statut du réalisme dans La violence et le sacré de René Girard

“Il faut résister à la tentation d’interpréter [...]”¹.

Introduction

Dans le champ de la philosophie, le vingtième siècle fut en grande partie celui de la phénoménologie et de la philosophie analytique; le vingt et unième, quant à lui, est celui des réalismes. Nous sommes les témoins d’une véritable “ruée vers le réel”². Certes, elle prend des formes différentes, et nous ne comptons plus les diverses modalités de réalismes qui prétendent, par différents chemins, atteindre quelque chose se donnant hors de la corrélation avec le langage ou avec la conscience: un “grand dehors” qui ne se limite plus au simple “dehors claustral”³ des phénomènes constitués “pour” et “par” une conscience. Que nous parlions du réalisme ordinaire de Stanley Cavell, du réalisme contextualiste pragmatique de Jocelyn Benoist, du réalisme phénoménologique de Claude Romano ou du réalisme spéculatif de Quentin Meillassoux, de nombreux penseurs contemporains souhaitent être réalistes. À tel point que nous pouvons parler d’une véritable “constellation conceptuelle”⁴ réaliste.

Toutefois, le réalisme n’était pas absent du vingtième siècle. Nous en trouvons déjà trace chez Jean-Paul Sartre – dont les relations mimétiques avec René Girard sont riches de sens⁵ –, qui inscrit sa phénomé-

* Principal Lecturer in Philosophy at Pontificia Universidad Católica del Ecuador

¹ R. Girard, *La violence et le sacré*, in *De la violence à la divinité*, Grasset, Paris 2007, p. 347.

² I. Thomas-Fogiel, *La ruée vers le réel*, in E. Alloa, É. Diring (a cura di), *Choses en soi. Métaphysique du réalisme*, PUF, Paris 2018, p. 27.

³ Q. Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Seuil, Paris 2006, p. 21.

⁴ I. Thomas-Fogiel, *op. cit.*, p. 27

⁵ S. Vinolo, *Critique de la raison mimétique: Girard lecteur de Sartre*, in C. Ramond (a cura di), *René Girard. La théorie mimétique de l’apprentissage à l’apocalypse*, PUF, Paris 2010, pp. 59-104.

nologie dans un néoréalisme absolu⁶. Mais ce fut aussi le cas chez René Girard qui porta le réalisme au cœur de la théorie mimétique. Cela est particulièrement saillant dans son premier livre de 1961 – *Mensonge romantique et vérité romanesque* –, dans lequel il faisait l'éloge d'un certain réalisme⁷ contre toutes les formes esthétiques qui ont occulté le caractère relationnel des flux du désir. Mais nous retrouvons aussi et surtout ce réalisme dans *La violence et le sacré*, puisque Girard se heurte sans cesse au manque de réalisme des auteurs contre lesquels il avance sa thèse. Là où ceux-ci, que ce soit Freud, Lévi-Strauss ou Derrida, ont symbolisé la violence et l'ont fait jouer au niveau des signifiants, Girard prétend retrouver derrière les textes "quelque chose de réel"⁸. Il y aurait donc, chez Girard, dès 1972, un réalisme ontologique qui trouve, derrière les textes et les rituels, un événement anthropologique réel qui ne dépend pas des différentes interprétations que nous pouvons en donner. Les représentations textuelles ou rituelles font toujours déjà référence à un non-représenté ou à un non-symbolique qui leur est extérieur.

Mais ce réalisme ontologique se couple d'une difficulté quant à l'herméneutique qui l'accompagne, ce qui questionne à la fois la possibilité d'accéder au réel tout comme sa réalité même. Encore que l'événement vers lequel font signe les textes et les rituels soit réel, ceux-ci ne doivent pas être interprétés de façon naïve parce qu'ils ne se contentent pas de le représenter; ses traces doivent être révélées selon la logique du palimpseste. Or, la difficulté du réalisme girardien est que ce déplacement n'est pas dû à une mauvaise intention des auteurs mais à l'essence même de l'événement réel. Les textes non seulement cachent le réel mais se doivent en plus de le faire afin qu'il puisse jouer son rôle culturel: "Les traces de la violence collective peuvent et doivent s'effacer"⁹. Une révélation immédiate du réel le rendrait inopérant parce que sa structure même est de demeurer caché. Le réalisme girardien présente donc un paradoxe: comment voir le caractère réel de quelque chose dont la structure même est d'être cachée, comment révéler un réel dont la mise dans la lumière le détruirait en tant que tel?

Afin de mettre au jour ce paradoxe, nous analyserons d'abord le réalisme ontologique de l'événement fondateur. Contre le symbolisme et le

⁶ "[...] j'ai écrit un peu sur la métaphysique je crois vraiment que c'est assez bien, ce que je fais. Je retrouve le dogmatisme en passant par la phénoménologie, je garde tout Husserl, l'être-dans-le-monde et pourtant j'arrive à un néoréalisme absolu (où j'intègre la Gestalt-théorie)". J-P. Sartre, *Lettre à Simone de Beauvoir du 26 janvier 1964*, in *Lettres au Castor et à quelques autres, 1940-1963*, Gallimard, Paris 1983, p. 56.

⁷ "Le romancier n'est pas un réaliste de l'objet mais il est un réaliste du désir". R. Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, in *De la violence à la divinité*, cit., p. 97.

⁸ Id., *La violence et le sacré*, cit., p. 341.

⁹ Ivi, p. 399.

formalisme, il y a un réel derrière les textes. Puis, nous montrerons que ce réel a échappé à des auteurs qui avaient tous les instruments pour le voir, raison pour laquelle le réalisme ontologique girardien se construit contre Derrida, Freud et Lévi-Strauss. Enfin, nous analyserons les méthodes d'interprétation qui permettent à Girard de mettre au jour l'événement réel et toute la logique paradoxale de la preuve de l'existence de quelque chose dont l'essence même est celle de ne pas se montrer.

Le signe hors-texte

Le réalisme girardien apparaît dès la deuxième page de *La violence et le sacré*. Le chapitre premier reproche aux auteurs de donner des lectures excessivement symboliques du sacrifice, ce qui leur permet de trouver en lui tout ce qu'eux-mêmes ont commencé par y mettre: "Une fois qu'on a décidé de faire du sacrifice une institution 'essentiellement', sinon même 'purement' symbolique, on peut dire à peu près n'importe quoi"¹⁰. Le réalisme est donc l'une des thèses les plus anciennes de Girard puisqu'elle se donne comme réponse à tous ceux qui ont essayé de voir dans la violence du sacrifice quelque chose de symbolique. D'ailleurs, en 2003, Régis Debray reprochait encore à Girard son excès de réalisme et son manque de sensibilité au caractère symbolique de la violence sacrificielle. Trente ans après la publication de *La violence et le sacré*, il reprochait à Girard de ne pas voir que, loin d'être un processus de gestion de la violence intestine des communautés, le sacrifice est avant tout un processus cosmologique visant à "[...] alimenter le soleil en énergie par des flots de sang humain, sans quoi il s'arrêterait, le cosmos étant à tout instant menacé d'extinction"¹¹. Le réalisme girardien est donc un des points les plus contestés de la théorie mimétique.

Le caractère symbolique du sacrifice dans nombre de ses interprétations est compréhensible puisque celui-ci est toujours apparu comme quelque chose présentant deux caractéristiques non seulement différentes, mais en plus contraires¹²: "Il est criminel de tuer la victime... mais la victime ne serait pas sacrée si on ne la tuait pas"¹³. Or, pour refléter ce double sens, les anthropologues l'ont pensé à l'aune du concept d'"am-

¹⁰ Ivi, p. 298.

¹¹ R. Debray, *Le Feu sacré. Fonctions du religieux*, Gallimard, Paris 2005, p. 442.

¹² "Dans de nombreux rituels, le sacrifice se présente de deux façons opposées, tantôt comme une 'chose très sainte' dont on ne saurait s'abstenir sans négligence grave, tantôt au contraire comme une espèce de crime qu'on ne saurait commettre sans s'exposer à des risques également très graves". R. Girard, *La violence et le sacré*, cit., p. 297.

¹³ *Ibid.*

bivalence”¹⁴, raison pour laquelle ils l’ont porté du côté du symbolique puisqu’il existe un lien ténu entre l’ambivalence et le symbolique. Que les signes puissent être ambivalents, voilà qui est compréhensible puisqu’ils se donnent pour autre chose qu’eux-mêmes, comme les lieu-tenant linguistiques de certaines choses; en revanche, il serait difficile de penser que des choses en tant que telles puissent l’être. L’ambivalence renvoie toujours au champ sémantique du sens et de la signification, et donc au langage, à l’interprétation marquée dans le *valere* de l’ambivalence.

Pour arracher l’ambivalence au symbolique et la placer au cœur d’un événement réel, Girard a opéré deux sauts interprétatifs. D’abord, il a trouvé une fonction réelle à la violence sacrificielle, qui ne se limite pas à un jeu de langage¹⁵. Deuxièmement, il a montré comment un événement réel pouvait se faire le vecteur d’une ambivalence, d’un double sens et d’une double valoration, et donc comment la logique du lieu-tenant ou du “valoir pour autre chose que soi” ne se limitait pas à une logique linguistique mais s’incarnait hors du champ du symbolique.

Contre ceux qui souhaitent mettre en évidence la fonction symbolique de la violence sacrificielle, Girard montre que la fonction symbolique ne peut être interprétée en tant que symbolique qu’à la seule condition qu’elle puisse avoir une efficacité réelle. Certes, les hommes se trompent quant à l’interprétation théologique et symbolique du sacrifice, mais ils persistent dans leur erreur parce que, dans l’ombre, un mécanisme réel se met en place sur lequel les interprétations symboliques ne font que se greffer¹⁶. Le sacrifice offert aux dieux est, de fait, efficace, parce que le désordre social qu’il apaise troublait réellement la communauté et empêchait son développement. Certes, le sacrifice ne fait pas pleuvoir, mais il ramène une certaine paix qui favorise le travail des champs: “Quand les hommes ne s’entendent plus entre eux, le soleil brille et la pluie tombe comme à l’accoutumée, c’est bien vrai, mais les champs sont moins bien cultivés, et les récoltes s’en ressentent”¹⁷. Sans cette efficacité sociale réelle quoique méconnue par ceux qui le pratiquent, le sacrifice ne se serait pas maintenu dans l’histoire aussi longtemps. C’est cette “fonction sociale” que Girard désigne comme “réelle”¹⁸.

Cela permet de comprendre le deuxième point mis en place par Girard afin de penser un réalisme du sacrifice. Il peut fonctionner comme quelque chose d’ambivalent, comme un signe, parce que sa violence

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Nous ne revenons pas ici sur le fait que le symbolique a bien entendu un impact réel sur le monde, nous nous limitons dans ce premier moment à penser le réalisme de Girard en tant que “hors symbolique”.

¹⁶ “L’élément proprement mythologique a un caractère superflu, surajouté”. Ivi, p. 347.

¹⁷ Ivi, p. 306.

¹⁸ “Le sacrifice, ici, a une fonction réelle”. Ivi, p. 305.

met fin à une autre violence. C'est une violence de plus, et dans son caractère supplémentaire, elle met fin à la violence: "Le sacrifice n'est qu'une violence de plus, une violence qui s'ajoute à d'autres violences, mais c'est la dernière violence, c'est le dernier mot de la violence"¹⁹. Ce faisant, il tient lieu d'une violence tout en étant différent de la violence à laquelle il met fin. Nous retrouvons là la logique derridienne du supplément dans son lien avec le signe puisque le supplément est à la fois ce qui s'ajoute à quelque chose mais aussi ce qui se substitue à lui: tout supplément est à la fois un suppléant²⁰. Si la violence sacrificielle est un supplément dans ce double sens du terme, elle peut devenir un lieu-tenant: "[...] le supplément supplée. Il ne s'ajoute que pour remplacer. Il intervient ou s'insinue *à-la-place-de*; s'il comble, c'est comme on comble un vide. [...] le supplément est un adjoint, une instance subalterne qui *tient-lieu*"²¹. Girard peut donc dépasser la logique des interprétations symboliques parce qu'il trouve, dans le réel, un objet – la violence – qui, fonctionnant selon la logique du signe, peut porter l'ambivalence²² au cœur même du réel.

Ce caractère ambivalent d'un élément réel tisse une relation complexe entre Girard et Derrida²³. Dès 1972, Girard reconnut à Derrida d'avoir parfaitement perçu, dans *La pharmacie de Platon*, que le *pharmakon* occupait dans la philosophie de Platon, le lieu même de l'ambivalence: à la fois poison et remède. D'ailleurs, la quasi-totalité de la philosophie de Derrida fonctionne selon cette logique de l'ambivalence²⁴, de l'indécidabilité, et de l'impossibilité de tracer des frontières claires et distinctes comme souhaiterait le faire Platon dans sa conception du philosophe en tant que boucher²⁵. Derrida a donc vu que se jouait dans le *pharmakon* le geste même de la déconstruction. Il a même pu montrer que le seul mot du champ sémantique du *pharmakon* occulté par les textes de Platon est le *pharmakos*, c'est-à-dire l'incarnation réelle de la logique du *pharmakon* dans un individu. Or, cela n'est pas un hasard puisque ce n'est que parce que cette logique demeure cachée qu'elle peut être efficace.

¹⁹ Ivi, p. 732.

²⁰ "Car le concept de supplément, [...], abrite en lui deux significations dont la cohabitation est aussi étrange que nécessaire". J. Derrida, *De la grammatologie*, Éditions de minuit, Paris 1967, p. 208.

²¹ *Ibid.*

²² Nous retrouvons là le double sens du verbe contenir dont avec lequel joue Jean-Pierre Dupuy: "L'ordre social contient la panique au sens où il en prévient le déclenchement, mais aussi au sens où la panique est en lui". J.-P. Dupuy, *La panique*, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris 2003, p. 10.

²³ S. Vinolo, *René Girard: du mimétisme à l'hominisation. La "violence différante"*, L'Harmattan, Paris 2005, pp. 188-206.

²⁴ C. Ramond, *Derrida. Une philosophie de l'écriture*, Ellipses, Paris 2018.

²⁵ Platon, *Phèdre*, in *Œuvres complètes*, Flammarion, Paris 2008, 265e, p. 1282.

Nous comprenons donc l'opposition réaliste de Girard à Derrida. Elle tient dans le problème même de l'émergence du signe. Là où Derrida pense la logique du signe afin de l'appliquer, dans un deuxième moment, à des choses, Girard affirme que la logique de l'ambivalence propre au signe précède l'invention du langage. Nous la trouvons dans la violence du sacrifice en tant qu'elle tient lieu de la violence originaire. Derrida a donc raison. Il faut, afin de penser la logique du signe, une différence originaire qui se donne comme la matrice de toutes les oppositions²⁶. Néanmoins, là où l'origine de cette ambivalence ou de ce "tenir lieu de" est purement textuelle chez Derrida, elle trouve un ancrage dans un événement réel chez Girard. Parce que la violence est, dans le processus du bouc émissaire, à la fois le problème et la solution, elle peut porter la logique du signe. Le premier lieu-tenant qui fonde la logique du signe est donc celui du bouc émissaire qui se répète dans la logique sacrificielle: chez Girard, le *pharmakos* précède et permet le *pharmakon*, il en est le signifiant transcendantal et réel²⁷.

Nous trouvons donc chez Girard un véritable réalisme du sacré en ce que le sacré marque à la fois une double différence (entre le sacré et le profane, et entre le bénéfique et le maléfique au cœur même du sacré), mais aussi une coexistence de ces différences dans un seul et même être. C'est là la logique de l'ambivalence des signes qui fait du sacré l'archi-signe au double sens du signe premier mais aussi de la mise en évidence de la structure paradigmatique du signe. Or, c'est bien dans un événement réel que Girard trouve cette logique de la signification.

L'absence de réalisme de Freud et de Lévi-Strauss

Le problème de la genèse de la pensée symbolique est au cœur de la pensée de Lévi-Strauss, et nous retrouvons tout naturellement dans les analyses du structuralisme que propose Girard, cette prégnance du réalisme en opposition à une vision trop logique des signes: "Lévi-Strauss conçoit toujours la production du sens comme un problème purement logique, une médiation symbolique"²⁸. Les analyses des mythes que pro-

²⁶ "Pour que ces valeurs contraires (bien/mal, vrai/faux, essence/apparence, dedans/dehors, etc.) puissent s'opposer, il faut que chacun des termes soit simplement extérieur à l'autre, c'est-à-dire que l'une des oppositions (dedans/dehors) soit déjà accréditée comme la matrice de toute opposition possible. Il faut que l'un des éléments du système (ou de la série) vaille aussi comme possibilité générale de la systématité ou de la sérialité". J. Derrida, *La pharmacie de Platon*, in *La dissémination*, Seuil, Paris 1972, p. 128.

²⁷ R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, in *De la violence à la divinité*, cit., p. 818.

²⁸ Id., *La violence et le sacré*, cit., p. 596.

pose Lévi-Strauss font état de contradictions qui ressemblent “[...] à celles qu’ont découvertes les premiers philosophes qui se sont intéressés au langage [...]”²⁹. Le mythe sert donc à faire coexister ces contraires dans une seule entité et permet le surgissement de la pensée symbolique par une mise en scène ou une incarnation de la fonction symbolique³⁰.

Afin que la pensée symbolique puisse commencer à jouer, les éléments dont elle est grosse doivent pouvoir bouger puisqu’ils ne signifient que par rapport à une certaine place qu’ils occupent dans la totalité³¹. La pensée symbolique telle que la pense le structuralisme ne fonctionne que par la mise en place d’une case vide³² qui instaure du jeu entre les éléments, jeu dont l’indécidabilité permet la signification. Or, c’est sur cette case vide que nous retrouvons le réalisme de Girard puisqu’il s’agit de savoir si la création de cet espace vide est le fruit d’une élimination symbolique ou réelle.

Dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Girard donne un exemple du symbolisme excessif de la case vide. Dans *Le Totémisme aujourd’hui*, Lévi-Strauss analyse et rapproche deux mythes provenant de deux sociétés éloignées: les Indiens Ojibwa et les Tikopia³³. Ces deux mythes mettent en place la “pensée sauvage” en ouvrant l’espace à un système de significations, surgissant à partir de deux invariants. D’abord, chacun des mythes fait montre d’une “[...] opposition entre une conduite individuelle et une conduite collective [...]”³⁴. Deuxièmement, ces deux conduites ne sont pas axiologiquement équivalentes: “[...] la première [est] qualifiée négativement, et la seconde positivement, par rapport au totémisme”³⁵. Dans les deux mythes, les conduites collectives créent les totems en répondant à deux conduites individuelles malfaisantes (un vol et un meurtre). Or, le caractère suppressif de l’action collective permet l’introduction d’une case vide afin que le système de significations se mette en place:

Dans les deux cas, le totémisme, en tant que système, est introduit comme *ce qui reste* d’une totalité appauvrie, ce qui peut être une façon d’exprimer que les termes du système ne valent que s’ils sont *écartés* les uns des autres, puisqu’ils demeurent seuls pour meubler un champ sémantique primitivement mieux rempli, et où la discontinuité s’est introduite.³⁶

²⁹ C. Lévi-Strauss, *La structure des mythes*, in *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1958, p. 239.

³⁰ Ivi, pp. 260-261.

³¹ “Si les mythes ont un sens, celui-ci ne peut tenir aux éléments isolés qui entrent dans leur composition, mais à la manière dont ces éléments se trouvent combinés”. Ivi, p. 240.

³² G. Deleuze, *À quoi reconnaît-on le structuralisme?*, in *L’île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Les Éditions de Minuit, Paris 2002, pp. 238-269.

³³ C. Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd’hui*, in *Œuvres*, Gallimard, Paris 2008, pp. 466-479.

³⁴ Ivi, p. 473.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.* Lévi-Strauss souligne dans les deux cas.

Le totémisme se définit donc comme “la totalité moins un”, ou la totalité dans laquelle est introduite une case vide qui permet aux éléments de jouer entre eux et de signifier: “[...] la seule réalité du système consiste dans un réseau d'écart différentiels entre des termes posés comme discontinus”³⁷.

Or, cette naissance de la pensée symbolique pose un problème de réalisme. Pour Girard, l'interprétation structuraliste ne résout pas trois problèmes qu'une interprétation réaliste explique. D'abord, si le mythe visait à mettre en place l'élimination logique d'un de ses éléments, pourquoi cette élimination prendrait-elle systématiquement la forme spécifique d'un meurtre? Laïos aurait laissé la même case vide en mourant de vieillesse ou de maladie qu'en étant tué de la main d'Œdipe. Logiquement ou symboliquement, le meurtre n'est pas plus créateur d'espace que ne le sont le suicide ou l'accident. Deuxièmement, le structuralisme ne peut pas expliquer pourquoi l'élément éliminé fait l'objet d'accusations de la part de la communauté? Logiquement, la mise à mort de n'importe quel habitant de Thèbes aurait laissé une case vide. Pourquoi donc expulser quelqu'un qui est d'abord accusé de crimes, et de crimes mettant en cause les structures différenciatrices qui fondent les sociétés humaines? L'élément éliminé n'est jamais socialement neutre, alors que selon une logique symbolique, il pourrait l'être³⁸. Enfin, le statut d'intériorité ou d'extériorité de l'élément éliminé eu égard à la communauté, sa brouille des frontières, pose problème. En un sens, il appartient à la totalité, en un autre sens, il lui est extérieur. Œdipe, originaire de Thèbes y revient en tant qu'étranger.

Il faut donc distinguer deux points de vue sur les mythes: le point de vue de l'observateur externe qui voit, comme Lévi-Strauss, les conséquences des actions des individus, et le point de vue des acteurs du mythe qui obéissent à une tout autre logique. Or, seul le point de vue interne, girardien et réaliste, permet de comprendre le moteur de l'action. Pourquoi la communauté accuse-t-elle la victime de certains crimes? Pourquoi les victimes portent-elles des signes particuliers? Pourquoi sont-elles intérieures et extérieures à la communauté? Finalement, pourquoi sont-elles éliminées de façon violente? Le réalisme girardien explique le moteur de l'action du point de vue des intentions des acteurs du mythe, là où le symbolique structuraliste met au jour les conséquences bénéfiques et non-intentionnelles de ces actions réelles³⁹.

³⁷ Id., *La pensée sauvage*, in *Œuvres*, Gallimard, Paris 2008, p. 797.

³⁸ “L'action ‘négativement qualifiée’ consiste en fait en une prétendue menace ou un prétendu crime que le meurtre collectif est destiné à écarter ou à punir”. Id., *Le Totémisme aujourd'hui*, cit., p. 38.

³⁹ S. Vinolo, *Penser la foule: Freud, Sartre, Negri, Girard. La transparence est l'obstacle, II*, L'Harmattan, Paris 2018.

Lévi-Strauss pense la différence⁴⁰ mais, faute de réalisme, il ne peut penser le processus morphogénétique qui la met en place.

Ce même problème se retrouve dans l'anthropologie psychanalytique. Comme pour Lévi-Strauss, Girard commence par lui reconnaître un mérite fondamental: "Le meurtre collectif, lui, appartient vraiment à Freud"⁴¹. Or, ce meurtre vise à mettre en place les différences structurantes des sociétés humaines, tout particulièrement par l'interdit de l'inceste. Pourtant, ce meurtre collectif, si important dans la logique de la théorie mimétique, ne protège pas Freud des critiques girardiennes: "Le meurtre et bien là mais il ne sert à rien, tout au moins sur le plan où l'on suppose qu'il doit servir"⁴². Freud commence par l'hypothèse de la horde darwinienne⁴³. Au commencement, les hommes vivaient dans des groupes dirigés par un mâle se réservant la jouissance des femelles et en interdisant l'accès aux fils⁴⁴. Selon Darwin, le mâle aurait expulsé les fils de la horde, permettant que chacun puisse recréer une horde de son côté, favorisant l'exogamie: "Chacun de ces évincés pouvait fonder une horde semblable, dans laquelle avait cours le même interdit du commerce sexué [...]"⁴⁵. Freud accepte le point de départ de Darwin mais rejette ses conclusions. Entre la horde et l'exogamie, il manque le meurtre collectif: "Un jour, les frères expulsés se groupèrent, abattirent et consommèrent le père et mirent un terme à la horde paternelle"⁴⁶. Néanmoins, cette mise à mort ne résolut pas le problème et ne fit que le déplacer. Une fois le père disparu, les frères entrèrent en lutte les uns contre les autres pour la possession des femmes: "S'il est vrai que les frères s'étaient ligüés pour terrasser le père, chacun était donc le rival de l'autre auprès des femmes"⁴⁷. D'où la nécessité, à cause de cette nouvelle

⁴⁰ "Si je parle de ces livres comme des œuvres d'art, ce n'est pas pour en déprécier le contenu, bien entendu. Leur auteur [Lévi-Strauss] m'a enseigné à penser en termes de *différence*, en un sens qui s'est beaucoup répandu depuis mais qui est d'abord le sien". R. Girard, *Celui par qui le scandale arrive. Entretiens avec Maria Stella Barberi*, Desclée de Brouwer, Paris 2001, p. 156.

⁴¹ Id., *La violence et le sacré*, cit., p. 531.

⁴² Ivi, pp. 530-531.

⁴³ "Cette tentative se rattache à une hypothèse de Ch. Darwin sur l'état social originaire de l'être humain". S. Freud, *Totem et tabou*, in *Œuvres complètes*, XI, 1911-1913, PUF, Paris 1998, p. 341. Les études darwiniennes ont déjà montré que "[...] la thèse freudienne n'est pas 'darwinienne'" (P. Tort, *Théorie du sacrifice. Sélection naturelle et naissance de la morale*, Belin, Paris 2017, p. 206), en ce que Freud aurait dû prendre l'exemple des chimpanzés plutôt que des gorilles, mais cela ne change rien aux objections girardiennes.

⁴⁴ "Darwin concluait des habitudes de vie des singes supérieurs que l'être humain lui aussi avait vécu en assez petites hordes, à l'intérieur desquelles la jalousie du mâle le plus vieux et le plus fort empêchait la promiscuité sexuelle". S. Freud, *Totem et tabou*, cit., p. 341.

⁴⁵ Ivi, p. 342.

⁴⁶ Ivi, pp. 359-360.

⁴⁷ Ivi, p. 363.

rivalité horizontale faisant suite à la rivalité verticale avec le père, d'établir de nouvelles règles: "[...] il ne resta plus aux frères, s'ils voulaient vivre ensemble, qu'à ériger – peut-être après avoir surmonté de graves incidents – l'interdit de l'inceste par lequel ils renonçaient tous à la fois aux femmes désirées par eux, à cause desquelles ils avaient pourtant éliminé le père en premier lieu"⁴⁸.

Dans un premier temps, Girard adresse à Freud un reproche que nous trouvons déjà chez Lévi-Strauss⁴⁹: "Freud se donne à l'avance tout ce dont le livre a pour objet de rendre compte"⁵⁰. Il y a chez Freud un problème quant au surgissement de la différence puisque la prohibition de l'inceste était déjà imposée dans la horde originaire. Certes, Freud fait passer les hommes d'un interdit physique imposé par la force du père à un interdit culturel qu'est celui de l'inceste et qui pèse psychologiquement sur les individus, mais l'interdiction de l'accès aux femmes est bien donnée dès les prémisses du raisonnement.

Deuxièmement, il y a chez Freud deux différences culturelles posées avant que le processus de différenciation culturelle ne se mette en place. D'un côté, la signification paternelle. Pourquoi les fils ont-ils identifié le mâle leur bloquant l'accès aux femmes en tant que "père"? Parce que le désir est avant tout un désir objectal de la mère. Les femelles de la horde ne sont pas quelconques, ce sont des mères, ce qui explique que le mâle sur le chemin des fils soit un père. C'est un désir autonome de la mère⁵¹ qui fait du père un rival, avant même les relations mimétiques d'identification avec celui-ci. Or, cette signification rend irréaliste la thèse freudienne puisque la différence existe avant la différence:

L'obstacle majeur, c'est avant tout la signification paternelle qui vient contaminer la découverte essentielle, et qui transforme le meurtre collectif en parricide, fournissant ainsi aux adversaires psychanalytiques et autres l'argument qui permet de discréditer la thèse.⁵²

Il y a là une signification, et donc une différence, qui ne provient pas du surgissement de la Culture, ce qui l'annule en tant que processus

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ "On a dit et redit ce qui rend Totem et tabou irrecevable, comme interprétation de la prohibition de l'inceste et de ses origines: gratuité de l'hypothèse des mâles et du meurtre primitif, cercle vicieux qui fait naître l'état social de démarches qui le supposent". C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, EHESS, Paris 1949, p. 563.

⁵⁰ R. Girard, *La violence et le sacré*, cit., p. 530.

⁵¹ "Simultanément à cette identification avec le père, peut-être même antérieurement à elle, le garçon a commencé à effectuer un véritable investissement d'objet de la mère [...]". S. Freud, *Psychologie des masses et analyse du moi*, in *Œuvres complètes*, XVI, 1921-1923, PUF, Paris 1991, p. 43.

⁵² R. Girard, *La violence et le sacré*, cit., pp. 551-552.

différenciant et culturalisant⁵³. De façon irréaliste, la signification existe avant le processus signifiant.

La deuxième différence est celle des frères. Leur reconnaissance entre eux provient d'une différence avec des non-frères. Ce n'est donc pas la violence qui les unit et les relie entre eux, mais c'est parce qu'ils sont déjà frères qu'ils se trouvent engagés dans le même combat. Ainsi, le meurtre n'est pas différenciant puisque ce sont des individus déjà différenciés qui se lancent dans un meurtre collectif. L'homicide est immédiatement signifié comme parricide parce que les frères sont toujours déjà des frères, avant même le meurtre collectif.

Ces deux différences font donc obstacle au surgissement du système de différenciation par le meurtre collectif. Le meurtre est bien là mais, comme le signale Girard, culturellement et du point de vue du surgissement du système de significations, il ne sert à rien. Parce qu'il demeure enfermé dans une conception objectale du désir qui le pense comme désir autonome d'une personne originairement différenciée en tant que "mère", Freud ne se donne pas les moyens de remonter au moment lors duquel le système de signification et de différenciation n'existait pas. Au contraire, en remontant à un stade pré-culturel de l'humanité, Girard peut montrer comment toutes les significations proviennent d'un meurtre réel originaire⁵⁴. L'ordre culturel, en tant que système de différences, provient du meurtre collectif fondateur⁵⁵ qui doit donc pouvoir, en tant qu'il se joue avant la différence, s'abattre sur n'importe qui⁵⁶. Ainsi, Freud et Lévi-Strauss, prisonniers de systèmes excessivement symboliques, n'arrivent pas à penser leurs surgissements réels.

Herméneutiques du réel

Ce réalisme girardien présente toutefois un paradoxe: il ne relève pas d'un réalisme naïf qui ferait du réel un simple donné qui pourrait se lire

⁵³ "Si Freud renonçait aux raisons et aux significations qui viennent avant le meurtre et qui cherchent à le motiver, s'il faisait table rase du sens, même et surtout psychanalytique, il verrait que la violence est sans raison, il verrait qu'il n'est rien, en fait de signification, qui ne sorte du meurtre lui-même". Ivi, p. 556.

⁵⁴ "Achever le mouvement amorcé par Freud, ce n'est pas renoncer au meurtre, qui reste absolument nécessaire puisqu'il est appelé par une asse énorme de matériaux ethnologiques, c'est renoncer au père, c'est échapper au cadre familial et aux significations de la psychanalyse". Ivi, p. 555.

⁵⁵ "Cet ordre culturel, en effet, n'est rien d'autre qu'un système organisé de différences; ce sont les écarts différentiels qui donnent aux individus leur 'identité', qui leur permet de se situer les uns par rapport aux autres". Ivi, p. 355.

⁵⁶ "[...] la métamorphose de la violence réciproque en violence fondatrice grâce à un meurtre qui est celui de *n'importe qui* et non plus d'un personnage déterminé". Ivi, p. 560.

directement dans les textes. Il provient d'un travail d'herméneutique qui opère sur de nombreux textes présentant une grande diversité quant à la géographie, à l'Histoire et aux types de documents, ce qui fixe deux points de l'herméneutique girardienne. D'abord, si nous trouvons une même structure dans des textes de cultures qui n'ont pas été en contact, ces structures doivent renvoyer à quelque chose "hors texte". Deuxièmement, si nous trouvons dans une même culture, des textes présentant une même histoire présentée depuis deux points de vue différents – comme c'est le cas entre le mythe d'Œdipe et la tragédie d'Œdipe, ou dans les différentes interprétations de l'*Exode*⁵⁷ –, le deuxième texte nous donne une interprétation du premier.

Le premier point marque clairement le réalisme de Girard. Au long de ses textes, il met en relation des textes provenant de zones géographiques très différentes (de l'Amérique latine à la Grèce, en passant par la Polynésie ou l'Afrique), de moments historiques divers et variés (les tragédies grecques, les textes de persécution du Moyen Âge ou les récits ethnologiques de la fin du dix-neuvième siècle) et dont le style est divergent (tragédies, récits anthropologiques, textes sacrés, romans). Ces croisements ont valu à Girard des critiques sévères puisque nous pourrions voir dans ceux-ci un abus herméneutique⁵⁸. La tragédie n'est-elle pas une forme esthétique dont le but est bien éloigné de celui des récits ethnologiques⁵⁹? Peut-on vraiment mettre en parallèle les paraboles bibliques avec les textes de persécution du Moyen Âge? N'y a-t-il pas là des sauts qualitatifs dont Girard ne mesure pas l'importance? Pourtant, non seulement Girard est conscient de ces sauts mais les assume pleinement: "La mise en rapport des deux scènes, celle de la *Genèse* et celle de l'*Odyssée*, rend plus vraisemblable l'interprétation sacrificielle de l'une comme de l'autre"⁶⁰. Du point de vue du réalisme, cette mise en rapport est révélatrice, elle est le secret du vecteur du "hors-texte": "Le nombre extraordinaire de commémorations rituelles qui consistent en une mise à mort donne à penser que l'événement originel est normalement un meurtre"⁶¹. Puisque nous retrouvons dans de nombreuses cultures humaines la séquence "indifférenciation – faute individuelle – violence collective – différenciation

⁵⁷ A. Bartlett, *Seven Stories: how to study and teach the nonviolent Bible*, Hopetime Press, New York 2017.

⁵⁸ "Les hellénistes sont toujours prompts à crier au blasphème dès qu'on suggère le moindre point de contact entre la Grèce antique et les sociétés primitives". R. Girard, *La violence et le sacré*, cit., p. 363.

⁵⁹ "Ce sont là des possibilités que nous pouvons formuler en quelque sorte *a priori*, à partir de nos premières conclusions. Nous pouvons aussi les *vérifier* sur des textes littéraires sur des adaptations tragiques des mythes grecs, celui d'Héraklès, en particulier". Ivi, p. 344.

⁶⁰ Ivi, p. 303.

⁶¹ Ivi, p. 408.

– retour à la paix”, elle doit exister réellement et avoir été décrite diversement selon les cultures. Si de nombreuses manifestations culturelles font état d’une origine selon cette séquence: “[...] *la première fois, les choses se sont passées ainsi*”⁶². Ainsi, une “méthode comparative”⁶³ entre des textes permet de faire signe vers du “hors-texte”.

Toutefois, afin de mettre au jour cet événement réel, il ne suffit pas de le lire dans les textes puisque sa structure est de ne pas apparaître: “On ne peut atteindre ces faits qu’au travers des textes et ces textes eux-mêmes ne fournissent que des témoignages indirects, mutilés, déformés”⁶⁴. Cela est d’autant plus difficile que les textes cachent nécessairement cet événement réel en en présentant la lecture selon le point de vue de ceux qui y ont participé⁶⁵. Les acteurs de l’action pensaient vraiment que la victime était différenciée par des signes, qu’elle avait commis une faute, et que la meilleure preuve de cette faute est que sa mise à mort a ramené la paix. Sans cette erreur d’interprétation, le mécanisme ne fonctionnerait pas. Si nous savions que le bouc émissaire est un bouc émissaire, il ne pourrait plus l’être. Comment donc Girard peut-il révéler un événement dont la réalité l’empêche de se montrer?

Il a fallu à Girard articuler différents types de textes qui présentent un même événement selon différents points de vue, en assumant qu’aux deux extrêmes, c’est-à-dire dans les mythes auto-sacrificiels d’un côté, et dans les *Évangiles* de l’autre, les points de vue sont non seulement différents mais en plus contraires. Entre ces deux extrêmes se trouvent de nombreux textes qui sont autant d’étapes qui mènent de l’un à l’autre des extrêmes herméneutiques. L’herméneutique girardienne ne prend donc pas pour argent comptant ce que disent les textes mais arrive à retracer tous les déplacements textuels qu’a subi l’événement originaire grâce à l’établissement de toute une chaîne interprétative menant des mythes auto-sacrificiels aux *Évangiles*. Sur une même structure, les déplacements herméneutiques sont notables. D’abord, les mythes auto-sacrificiels représentent le partage total de la culpabilité de la victime expulsée. Même celle-ci se pense coupable, d’où le fait qu’elle s’auto-expulse de la communauté. Deuxièmement, les mythes sacrificiels opèrent une première rupture. La communauté dans son ensemble pense la victime coupable, mais la victime clame son innocence. Il s’agit là d’une première brèche dans l’unanimité accusatoire. Troisièmement, la tragédie fait montre

⁶² Ivi, p. 646.

⁶³ Ivi, p. 681.

⁶⁴ Ivi, p. 680.

⁶⁵ “Le caractère inaccessible de l’événement fondateur n’y fait pas figure seulement de nécessité incontournable, dénuée de valeur positive, stérile sur le plan de la théorie: c’est une dimension essentielle de cette théorie. Pour retenir sa vertu structurante, la violence fondatrice ne doit pas apparaître”. Ivi, p. 681.

d'une deuxième avancée. Au départ, le héros tragique fait partie de la foule et entre dans la lutte entre les doubles. Toutefois, petit à petit, la tragédie opte pour la solution mythique et en fait un coupable, même si sa faute est détachée de ses intentions. Une mécanique divine et externe à sa volonté individuelle est source de sa faute, d'où le fait que nous le pensions à la fois comme coupable et néanmoins comme un peu innocent. Œdipe est coupable, mais de façon involontaire: il ne savait pas ce que qu'il faisait. L'Ancien Testament, quant à lui, poursuit le processus de déconstruction. La victime est cette fois clairement montrée comme une victime de la violence de la communauté. L'accent n'est plus tellement mis sur la violence de la faute de la victime, que sur la violence de la communauté dans son ensemble. À différence d'Œdipe, Joseph est innocent des accusations d'inceste qu'il subit. Enfin, le Nouveau Testament achève le mouvement en ce que non seulement le Christ est innocent mais en plus, la violence de la communauté qui s'abat sur lui est une violence sans raison, et signalée depuis toujours en tant que telle⁶⁶. Ainsi, chaque déplacement herméneutique permet de comprendre le moment qui le précède.

Conclusion

Le réalisme ontologique de Girard que nous trouvons dans le caractère réel d'un événement premier se couple donc d'une herméneutique qui ne relève pas du réalisme naïf. Le réel doit être cherché derrière des textes qu'il faut savoir interpréter. Le réalisme ontologique ne joue donc pas au même niveau que le réalisme herméneutique. De son côté, le réalisme ontologique se fonde sur une méthode comparative qui postule qu'une même structure se trouvant dans des textes provenant de cultures différentes et ne s'étant pas influencées l'une l'autre doit faire signe vers un élément extra-textuel que nombre de penseurs n'ont pas voulu voir⁶⁷:

Même s'il existe mille formes intermédiaires entre la violence spontanée et ses imitations religieuses, même si on ne peut jamais observer directement que ces dernières, il faut affirmer l'existence réelle de l'événement fondateur. Il ne faut pas diluer sa spécificité extra-rituelle et extra-textuelle.⁶⁸

⁶⁶ S. Vinolo, *René Girard: épistémologie du sacré*, L'Harmattan, Paris 2007, p. 200.

⁶⁷ "Il en est de *pharmakon* dans Platon comme de *katharsis* dans Aristote. Quelle que soit la pensée exacte des deux philosophes, leur intuition d'écrivains les dirige infailliblement vers des termes qui leur paraissent suggestifs mais simplement métaphoriques". R. Girard, *La violence et le sacré*, cit., p. 663.

⁶⁸ *Ivi*, p. 680.

Au contraire, le réalisme herméneutique relève d'une méthode reposant sur deux piliers. D'abord, une interprétation réaliste montre sa supériorité par le fait, comme pour ce qu'il en est des théories scientifiques, qu'elle permet d'expliquer plus d'éléments textuels. Ainsi par exemple des signes victimaires, du caractère indifférenciant des fautes commises par les victimes, ou de la forme pyramidale des tombes. La méthode d'interprétation est validée par le nombre supérieur d'éléments qu'elle permet d'intégrer:

La valeur de l'hypothèse se vérifie à l'abondance des matériaux mythologiques, rituels, philosophiques, littéraires, etc., qu'elle sera capable d'interpréter, aussi bien qu'à la qualité des interprétations, à la cohérence qu'elle instaure entre des phénomènes qui sont restés jusqu'à ce jour indéchiffrables et dispersés.⁶⁹

Deuxièmement, la méthode d'interprétation est validée par le fait qu'elle permet d'établir une évolution logique entre différents types de textes qui, relatant une même structure, la dévoile petit à petit et de façon segmentée. En prenant au sérieux les textes, Girard montre que l'évolution du point de vue sur la structure qu'ils présentent n'est pas le fait du hasard mais fait partie de l'être même de l'événement qu'ils relatent. Cet événement devant par essence demeuré caché, sa mise au jour progressive dans les textes va de la main avec sa mise en cause dans le réel. Ainsi, le réalisme ontologique girardien ne va pas sans la déréalisation de l'événement réel dans son herméneutique.

Bibliography

- Bartlett A., *Seven Stories: how to study and teach the nonviolent Bible*, Hopetime Press, New York 2017.
- Debray R., *Le Feu sacré. Fonctions du religieux*, Gallimard, Paris 2005.
- Deleuze G., *À quoi reconnaît-on le structuralisme?*, in *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Les Éditions de Minuit, Paris 2002, pp. 238-269.
- Derrida J., *De la grammatologie*, Éditions de minuit, Paris 1967.
- Id., *La pharmacie de Platon*, in *La dissémination*, Seuil, Paris 1972, pp. 77-213.
- Dupuy J.-P., *La panique*, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris 2003.
- Freud S., *Psychologie des masses et analyse du moi*, in *Œuvres complètes, XVI, 1921-1923*, PUF, Paris 1991, pp. 1-83.
- Id., *Totem et tabou*, in *Œuvres complètes, XI, 1911-1913*, PUF, Paris 1998, pp. 189-385.

⁶⁹ Ivi, pp. 495-496.

- Girard R., *Celui par qui le scandale arrive. Entretiens avec Maria Stella Barberi*, Desclée de Brouwer, Paris 2001.
- Id., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, in *De la violence à la divinité*, Grasset, Paris 2007, pp. 701-1222.
- Id., *La violence et le sacré*, in *De la violence à la divinité*, Grasset, Paris 2007, pp. 293-699.
- Id., *Mensonge romantique et vérité romanesque*, in *De la violence à la divinité*, Grasset, Paris 2007, pp. 29-292.
- Id., *Violence et représentation dans le texte mythique*, in *La voix méconnue du réel*, Grasset, Paris 2002, pp. 27-64.
- Lévi-Strauss C., *La pensée sauvage*, in *Œuvres*, Gallimard, Paris 2008, pp. 553-872.
- Id., *La structure des mythes*, in *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1958, pp. 235-265.
- Id., *Les structures élémentaires de la parenté*, EHESS, Paris 1949.
- Id., *Le Totémisme aujourd'hui*, in *Œuvres*, Gallimard, Paris 2008, pp. 447-551.
- Meillassoux Q., *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Seuil, Paris 2006.
- Platon, *Phèdre*, in *Œuvres complètes*, Flammarion, Paris 2008, pp. 1241-1297.
- Ramond C., *Derrida. Une philosophie de l'écriture*, Ellipses, Paris 2018.
- Sartre J.-P., *Lettre à Simone de Beauvoir du 26 janvier 1940*, in *Lettres au Castor et à quelques autres, 1940-1963*, Gallimard, Paris 1983, pp. 55-57.
- Thomas-Fogiel I., *La ruée vers le réel*, in Alloa E., During É. (a cura di), *Choses en soi. Métaphysique du réalisme*, PUF, Paris 2018, pp. 27-39.
- Tort P., *Théorie du sacrifice. Sélection naturelle et naissance de la morale*, Belin, Paris 2017.
- Vinolo S., *Critique de la raison mimétique: Girard lecteur de Sartre*, in Ramond C. (a cura di) *René Girard. La théorie mimétique de l'apprentissage à l'apocalypse*, PUF, Paris 2010, pp. 59-104.
- Id., *Penser la foule: Freud, Sartre, Negri, Girard. La transparence est l'obstacle, II*, L'Harmattan, Paris 2018.
- Id., *René Girard: du mimétisme à l'hominisation, la "violence différante"*, L'Harmattan, Paris 2005.
- Id., *René Girard: épistémologie du sacré*, L'Harmattan, Paris 2007.